



Das Weiblich-Männliche in der saint-simonistischen Debatte um 1830

Paola Ferruta

► To cite this version:

Paola Ferruta. Das Weiblich-Männliche in der saint-simonistischen Debatte um 1830. Trajectoires - Travaux des jeunes chercheurs du CIERA, 2007, 1, pp.24-34. halshs-00249596

HAL Id: halshs-00249596

<https://shs.hal.science/halshs-00249596>

Submitted on 8 Feb 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Paola Ferruta

Doctorante et chargée de recherches en histoire, université de Bielefeld
paolaferruta@hotmail.com

Das Weiblich-Männliche in der saint-simonistischen Debatte um 1830

Pierre Leroux' Transgender-Perspektive

D'une part, ma contribution interroge les concepts saint-simoniens de « masculin » et de « féminin » en se basant sur le cas concret de Pierre Leroux, adepte du saint-simonisme dès 1830 à Paris; d'autre part, elle revient sur la notion d'identité sexuée, ainsi que sur sa variabilité intrinsèque. L'initiative politique et théorétique de Leroux au sein du groupe saint-simonien présente un intérêt historique, car elle a notamment participé à la diffusion au cours du XIX^e siècle des croyances en la métempsychose et en des « vérités mystiques ». Ces « vérités mystiques » ont contribué à définir les identités de « genre » dans la pensée de Leroux et à façonner autour de 1840 son concept de « solidarité ». Or la question d'une « politique de la solidarité », et particulièrement de la « solidarité de genre » – c'est-à-dire d'une solidarité féminine qui ne fasse pas du féminisme une politique identitaire – est réactualisée dans le débat contemporain.

Mein Beitrag wird zwei prinzipielle, die Geschlechterforschung betreffende Themen erörtern. Einerseits werde ich mich historisch der Frage der Konstitution der Begriffe „männlich“ und „weiblich“ am Beispiel des anschaulichen Falles Pierre Leroux' annähern, andererseits werde ich die Variabilität der Definition geschlechtlicher Identitäten ansprechen. Dem soll sich noch eine weitere Fragestellung anschließen: Inwieweit kann vor dem Hintergrund des Wiederauflebens einer Diskussion dieses speziellen Falles die hier vorgestellte Perspektive für aktuelle Debatten anregend sein?

Das geschichtliche Umfeld, in dem sich die angesprochene Konstitution jener geschlechter-bezeichnenden Begriffe vollzog, wurde von der politisch-religiösen Gruppierung der Saint-Simonisten in der Restaurationszeit in Frankreich gebildet. Ab 1829 unterhielt sie eine dynamische Wechselbeziehung mit den sie um-



gebenden literarischen und politischen Gruppen sowie den geistigen, sich auf einer transnationalen Ebene entwickelnden und bewegenden Strömungen jener Zeit.

Leroux unternahm den Versuch, das Dilemma zweier gegensätzlicher Wege weiblicher Identifikation aufzuheben. Nicht anders als etliche männliche und weibliche Frühsozialisten seiner Zeit wollte er den Gegensatz zwischen der Figur z. B. der „Mutterpädagogin“ – mit der gleichzeitig eine spezifisch „weibliche“ Institution festgelegt wurde – und der Festschreibung „einer Gleichheit zwischen jedem und jeder“ aufheben.¹ Ohne zwischen einem „hermaphroditischen Denken der Gleichheit“ und „sozialen, auf eine Funktion zurückführbaren Forderungen“ wählen zu wollen, versuchte der Saint-Simonist Leroux einen dritten Weg einzuschlagen.

Leroux' Initiative ist nicht zuletzt deshalb von historischem Belang, weil sein Werk eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung des Glaubens an „mystische Wahrheiten“ und selbst an die Seelenwanderung spielten – ebenso wie die Schriften von Pierre-Simon Ballanche, der prägend für das saint-simonistische Denken war, und des Saint-Simonisten Jean Reynaud. Solche mystischen Wahrheiten erwiesen sich als grundlegend für Leroux' Entwurf der Geschlechterbilder einerseits und für seinen Ende der 1830er Jahre entwickelten Beitrag zur Herausbildung eines erneuerten Verständnisses von „Solidarität“ andererseits, eine Auffassung, die ab 1850 besondere Wirkungskraft zeigte.

Differenz als „latenter Zustand“

Innerhalb der saint-simonistischen Bewegung ist bei Pierre Leroux die philosophische Umwertung des Körperlichen – der Materie und des Weiblichen – kraft der Einführung einer ethischen und gefühlsorientierten Dimension deutlich festzustellen. Für ihn besteht der Mensch aus „Empfindung“ (*sensation*), „Gefühl“ (*sentiment*) und „Erkenntnis“ (*connaissance*), die „untrennbar miteinander verbunden“ seien.² In der Mitte von Seele und Körper gewinne das Herz seinen Platz. Die Besonderheit des Gefühls im Vergleich zur Empfindung sowie zur Erkenntnis bestehe darin, dass, während die beiden letzteren Formen konkrete Manifestationen – d. h. sterblich und endlich – seien, das Gefühl *per definitionem* formlos und dem Unendlichen zugehörig sei.

1. Rancière, 1989: S. 56-57.

2. Leroux, 1839: S. 290; ders., 1840.



Ähnlich nahm das saint-simonistische „Ewig-Weibliche“ Gestalt an; die Frau wurde Teil des Göttlichen, Vermittlerin zwischen Mensch und Schöpfer sowie zwischen Geist und Materie. Hier ist nicht nur das Echo der Spekulationen Schellings zu vernehmen, sondern auch die romantische Kritik am Rationalismus eines Novalis oder eines Friedrich Schlegel, welche durch die Rezeption Böhmies einen neuen Weg der Erkenntnis für die Intuition, das Sinnliche und vor allem für das Gefühl eröffnet hatten.³ Hier wird deutlich, wie der philosophische Weg der Saint-Simonisten ebenso wie zuvor jener der Romantiker eine neue Erkenntnislehre erst durch den Rückgriff auf die Quellen der Mystik hervorbrachte. „Das Denken ist nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Fühlen, ein blassgraues, schwaches Leben“, meinte Novalis 1797/98 in seiner esoterisch aufgeladenen Schrift *Die Lehrlinge zu Sais*. Ein solcher „magischer Idealismus“ steht in Einklang mit der Lobpreisung der sowohl sinnesorientierten als auch übersinnlich geprägten Erkenntnis, die der Saint-Simonist Eugène Lerminier als „empfindsamen Idealismus“ bezeichnete. Die Verbindungslinien zwischen der romantischen Liebes- und Religionsauffassung – besonders durch „Chiffren“ – und dem Saint-Simonismus wurden bereits vor dem Hintergrund der deutsch-französischen Wechselbeziehungen erforscht und bestätigt.⁴ Nichtsdestotrotz bestehen bis heute deutliche Vorbehalte seitens der Saint-Simonismus-Forschung, besonders in Bezug auf die politische Dimension.⁵ Eine erneute Betrachtung dieses Zusammenhangs dürfte bezüglich einer künftigen Untersuchung der romantischen Erkenntnislehre und ihrer Symbolik unter dem Blickwinkel des esoterischen Beitrags zum saint-simonistischen System symbolischer Medien von Nutzen sein.

In seiner Apologie des Gefühls weicht die Sichtweise von Leroux entschieden von der Kants und Hegels ab, weil sich bei ihm das Gefühl allein aus der Vernunft/Erkenntnis hergeleiteten Erklärungsmodellen entzieht.⁶ Leroux zufolge entspricht die Liebe beim Menschen dem Gefühl bzw. der Anziehung. Den Begriff der Liebe/Anziehung gebraucht Leroux weiterhin, wenn er auf die als fundamental verstandenen Mechanismen der Solidarität unter Individuen zu sprechen kommt. Die Triade Empfindung-Gefühl-Erkenntnis, die jeder Mensch in sich trage, schaffe erst die Voraussetzung für die Gleichheit unter den Menschen. In dieser Phase (1830-1840), nachdem alle theoretischen Voraussetzungen geschaffen waren, erreichte Leroux schließlich sein Hauptziel: die Etablierung eines

3. Roos, 1951: S. 258-266; Feilchenfeld, 1922.

4. Gerathewohl, 1920; Butler, 1926.

5. Salomon, 1927: S. 552; Suhge, 1935; Siebers-Gfaller, 1992: S. 26-29; Espagne, 1986; Axelos, 1970.

6. Le Bras-Chopard, 1986: S. 32-34.



Konzepts der Differenz, die bei ihm zu einem „angeborenen Unterschied“, einem „latenten Zustand“ und zu einer „unendlichen Anziehung“ wurde.

Der jüdische Universalist Leroux bediente sich also einer trinitären Formel, um das Prinzip der „Gleichheit im Unterschied“ zu rechtfertigen und damit alle binären Gegensätze wie Geist und Körper aufzuheben. Die Frau sollte in diesem Konzept die Aufhebung der Gegensätze gewährleisten; sie war laut Leroux dem Mann gleich, selbst wenn sie ihre Besonderheit, das Wesen ihres Gefühls behielt, das sie vom Mann unterschied. Leroux zeigte sich ablehnend gegenüber der saint-simonistischen Idee einer „Frau Messias“ und warf seinen Mitstreitern vor, die bürgerliche *femme potiche*, *femme boniche* einfach durch eine *femme fétiche* zu ersetzen. Er sah im Götzendienst an der Frau eine Hürde für ihre Gleichheit bzw. ihre „Identität“ mit dem Mann. Leroux war, wie gesagt, ein überzeugter Fürsprecher der „Gleichheit im Unterschied“, wobei er sowohl die Eigenheit der Frau als auch ihre Identität mit dem Mann betonte. Hier spielte die Frau eine Schlüsselrolle in einem Entwurf von Gesellschaft und geschlechtlicher Identität, die quasi verdoppelt wurde. Anfänglich sei die Frau ein eigenständiges Wesen – in jeder Hinsicht dem Mann gleich. Doch innerhalb der Ehe vollziehe sich eine Art chemische Reaktion, in der sich eine andere weibliche Identität manifestiere.

Leroux' religiös-politische Konzeption und ihr mystischer Hintergrund: „Solidarität“ im saint-simonistischen Sinne

Die Idee einer variablen Identität bezog Leroux aus der mystischen Tradition – das kabbalistische System der *Sefirot* oder die Organisation des Austausches des göttlichen Flusses⁷ sind Beispiele seiner Infragestellung stabiler Identitäten –, und das Zurückblicken auf diese Tradition war sicher hilfreich bei der Auflösung seines Unbehagens an den starren Kategorien der begriffsphilosophischen Tradition. Hier war die Lektüre der Naturphilosophie Schellings stimulierend für die Konzeption einer „Flüssigkeit“, die die Grenzen zwischen Philosophie und mystischem Denken aufweichen sollte. In einer derartigen synkretistischen Vision wurde der Frau dieselbe Rolle zugeschrieben, die das Gefühl innerhalb der philosophischen Triade hatte, und sie wurde zum „Gefühlswesen“ (*être de sentiment*).

7. Einen bemerkenswerten Beitrag in Bezug auf diese Thematik bietet das Werk von Charles Mopsik (1994: S. 41-48); vgl. auch Libera, 1993; Idel, 1998.



Bei Leroux wiederholte sich das Bild der „Brücke“ als Metapher für das Gefühl bzw. die Frau, genauso wie bei allen Saint-Simonisten die Gestalt der Erlöserin, der jüdischen „Frau Messias“, einen Übergang zum werdenden, zur zukünftigen Menschheit – bei einigen unter ihnen auch vom Geist zur Materie – darstellte. Ausschließlich aufgrund ihrer privilegierten Beziehung zur Zukunft verkörperte die Frau die Offenbarung und wurde in der Perspektive Leroux' Prophetin oder Vermittlerin des Göttlichen. Der sentimentale Zug in Leroux' Denken sollte nicht zu der Schlussfolgerung führen, dass seine Beziehung zur Religion devot war: Schon in den 1830er Jahren diagnostizierte der Saint-Simonist, dass das Christentum an sein Ende gekommen sei; Michael Werner hat überdies dargestellt, dass Leroux sich zehn Jahre später als Kommunist definierte und sich von dem katholischen Denker Lamennais distanzierte.⁸ Aufgrund seiner Distanz zu orthodoxen jüdischen Kreisen und seiner proletarischen Herkunft richtete sich außerdem Leroux' Interesse viel mehr auf die französische politische Gegenwart als auf die Zukunft des Judentums; ebenso ließ ihn dies von der religiösen und philosophischen Aufklärung abweichen, die große Teile der europäischen jüdischen Bourgeoisie anregte. Auf der Basis seines sozialen Engagements setzte er anders als manche seiner saint-simonistischen Mitstreiter in seinem philosophischen Entwurf keine jüdische Eigenart des Agenten der Erneuerung (die von der Sekte gehuldigte „Frau Messias“) voraus. Dennoch übernahm bei ihm das jüdische Volk die Erlöserrolle innerhalb der religiösen Entwicklung der Menschheitsgeschichte, wie es der Saint-Simonist Eugène Rodrigues und zuvor bereits Gotthold Ephraim Lessing formuliert hatten.

Für den Sozialisten Leroux wurde der Kampf gegen Hegels und Kants Begriff der Vernunft zu einem offenen Konflikt mit einer sozialen Klasse: der Bourgeoisie. Die „bürgerliche“ Vernunft habe unvermeidlich zur Hervorbringung von unterdrückenden und beengenden logischen Kategorien geführt, darunter auch zur Glorifizierung des Staates. Vor allem zielte Leroux darauf ab, seinen Begriff des Gefühls von einer idealistischen Auffassung von Vernunft abzugrenzen.⁹ Aufgrund seiner partiellen Ablehnung des deutschen Rationalismus huldigte Leroux dem Gefühl und interessierte sich für Ekstase, Träume, Wahnsinn und Somnambulismus. Léon Cellier bemerkte, dass Leroux lebenslang mit okkultistischen Praktiken liebäugelte.

Die Historiker haben sich inzwischen von älteren Auffassungen zur Säkularisierung distanziert und erkennen inzwischen an, dass Religion bzw. Religiosität fruchtbare Quellen der reformistischen und sozialistischen

8. Werner, 1982: S. 100.

9. Le Bras-Chopard, 1986: S. 32-36.



Forderungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren.¹⁰ Tatsache bleibt, dass Leroux der einzige Saint-Simonist gewesen ist, der 1866 im Vorwort von *Le Livre de Job, par Isaïe, retrouvé, rétabli dans son intégrité et traduit littéralement* zugestand, dass Mystik und jüdische Kabbala die Quellen seiner Exegese seien – in diesem Fall auch bei seiner Übersetzung des Buches Hiob. Bereits 1832 hatte derselbe Leroux darauf insistiert, dass die Metaphysik des französischen Theosophen Fabre d'Olivet sein theurgisches Interesse geweckt habe: Theosophie und Kabbala durchdrangen wesentliche Bestandteile seiner Weltanschauung samt der darin enthaltenen Geschlechterbilder. Fabre d'Olivet und Leroux waren übrigens Adepten des Pythagorismus, und das heterodoxe Verständnis von Religion, das Leroux eigen war, überschneidet sich mit der Philosophie von Fabre d'Olivet in etlichen Aspekten. Der fundamentalste Punkt dieser Ähnlichkeit bestand in der trinitären Vision von Empfindung, Gefühl und Erkenntnis.¹¹ Eugen Weber führt Leroux als Vertreter einer apokalyptischen Vision an, nach der das Ende der Welt gleichzusetzen sei mit dem Ende dieser Welt der Ungleichheit und Ungerechtigkeit.¹²

Vor diesem mystischen Hintergrund wurde die Frau Schlüsselfigur eines ganzen gesellschaftlichen Entwurfs, demzufolge die „individuelle Persönlichkeit“ verschwinden sowie in der „Menschheit wiedergeboren werden“ sollte.¹³ In Leroux' politisch-religiöser Konzeption von moralischer Gerechtigkeit fungierte die Frau als Lenker einer neuen Gesellschaft. Dies war ein Vorhaben, das „darüber hinausging, den Akzent entweder auf das Individuum oder das Kollektiv zu legen“: Es versuchte, die gedanklichen Voraussetzungen einer solchen Entweder-oder-Vision aufzuheben.¹⁴ Stattdessen basierte Leroux' Begriff einer spirituellen Regeneration auf einer signifikanten Untrennbarkeit von Individuum und Gesellschaft, die gegen die dem liberalen Individualismus inhärenten Teilungen gewendet war. Metempsychose, Esoterik und „weibliche Kultur“ dienten zur Untermauerung seiner Vorschläge für soziale Reformen. Leroux' romantischer Sozialismus, ebenso wie der des Saint-Simonisten Reynaud und etlicher anderer,¹⁵ „stellte sich gegen die Grundfesten des industriellen Kapitalismus mittels eines Versuchs, das ‚mystische Selbst‘ wieder zu beleben“¹⁶. Die historische Relevanz der Idee der Metempsychose, die er in dem Werk *De l'humanité* (1840)

10. Muray, 1984.

11. Cellier, 1953: S. 355ff.

12. Weber, 1999: S. 147-165 und 190.

13. Leroux, 1840: S. 189.

14. Sharp, 2004: S. 351.

15. Pilbeam, 2000, S. 499-516; Berenson, 1984; ders., 1989.

16. Sharp, 2004: S. 378.



darstellt, verdeutlicht die Unfähigkeit des romantischen Sozialismus, die internen Spannungen des Zerrissenheit nach sich ziehenden Individualismus aufzulösen. Dies war einer der Gründe seiner „Eklipse“ nach 1848. Nichtsdestotrotz blieb die 1830-1840 entwickelte Idee einer kollektiven Solidarität „der französischen politischen Kultur konstitutiv“. ¹⁷ Diese Idee fundierte die „endlose Sehnsucht der französischen republikanischen Demokratie nach Abstraktion“ weiter und war dazu sowohl bei den „freien Denkern“ wie später bei den in Europa verbreiteten spiritistischen und okkultistischen Bewegungen, die „die Gesellschaft reformieren wollten durch die Solidarität der Seelen in dieser und sogar anderen Welten“, ¹⁸ sehr präsent.

Neue Perspektiven einer „Politik der Solidarität“

Leroux schrieb 1842, die Französische Revolution habe eine neue Offenbarung der „gegenseitigen Solidarität unter den Menschen“ mit sich gebracht. Gemeint war damit ein neues Axiom, das ein breiteres Verständnis der sozialen Verpflichtungen beinhaltete als das der traditionellen christlichen Caritas. Nach der Französischen Revolution sei die Menschheit eine „universelle Kaste“ geworden, die sich nicht mehr in „getrennten Kästen“ unterscheiden lasse. Die „Stadt der Zukunft“ sollte eine universelle Stadt werden, deren Bürger durch „Bande der Solidarität“ vereint seien. Diese inter- bzw. transnationale Version des Universalismus hatte die saint-simonistische Doktrin von Beginn an geprägt. Für Leroux wie für Eugène Rodrigues war diese letzte Offenbarung von „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ eine neue, erweiterte Vision der christlichen Solidarität im Opfer Christi, sie stand aber auch im Einklang mit der Erlösungsauffassung der hebräischen Bibel, die im Sinne Lessings nicht als gegensätzlich zu anderen religiösen wie säkularen Heilsversprechen verstanden wurde. André Gueslin und William H. Sewell Jr. haben das Verständnis der Solidarität untersucht, das zwischen 1830 und 1850 parallel von anderen utopischen Denkern und Mitgliedern von Arbeiterverbänden entworfen wurde, die eine neue, jenseits der Konkurrenz angesiedelte und von messianischen Tonlagen gekennzeichnete „gesellschaftliche Interdependenz“ formulierten. ¹⁹

16. Sharp, 2004: S. 378.

17. Rosanvallon, 1993: S. 371-390.

18. Sharp, 2004: S. 379.

19. Gueslin, 1987; Sewell, 1980.



Leroux' Verwendung des Begriffs „Solidarität“ im saint-simonistischen Kontext erweist sich als prägend in zwei Hinsichten: Einerseits stellt sie eines der ersten Beispiele für ein neues Verständnis von Solidarität im positiven und sozial vereinheitlichenden Sinne dar; dies sollte sich für die republikanischen Bewegungen der 1840er Jahre als grundlegend herausstellen. Andererseits trug Leroux zu einem neuen jüdischen Diskurs bei, der von 1830 an bis zur Gründung der *Alliance Israélite Universelle* 1866, das jüdische, durch die Erfahrungen der Emanzipation und der Integration geprägte, Selbstverständnis und auch die damit verbundene Solidarität umgestaltete und wiederbestätigte.²⁰

Eine schematische Darstellung bzw. eine Differenzierung zwischen zwei saint-simonistischen Lagern – das eine vornehmlich von der jüdischen Kultur geprägt, das andere mehr christlich-universalistisch orientiert – lässt sich anhand von Äußerungen Leroux', welcher sich später in antisemitisch-fourieristischen Kreisen bewegte, sowie von entsprechenden Ausführungen Philippe-Joseph-Benjamin Buchez' ableiten.²¹ Buchez, der eine bewegte Vergangenheit als republikanischer Verschwörer hatte, war ein militanter Vertreter der saint-simonistischen Bewegung, der später eine eigene neo-katholische und neo-jakobinische Schule gründen sollte.²² Während Buchez die inneren Kräfte des historischen Weltgeschehens allein dem Christentum zusprach und mit Hilfe der Kantschen Konzeption eine klare Trennungslinie „zwischen Judentum und welthistorischer Entwicklung“ setzte, lässt sich das geistliche Potential bei Leroux vom „Mosaismus“, der Religion seiner Vorfahren, herleiten.

Buchez war überzeugt, dass sich die Einheit von Menschheit und Fortschrittsbewegung ausschließlich im Christentum manifestiere. Bei Leroux verlor indessen der Kampf für den Judaismus an Dringlichkeit und Leidenschaftlichkeit, da er in einen Kontext eingebettet war, in dem der universalistische Anspruch vorherrschte. Es ging ihm darum, dem Judaismus eine Rechtfertigung in der religiös-politischen Debatte der Saint-Simonisten zu verschaffen, nicht einen jüdischen Partikularismus zu begünstigen, sondern – wie anderen jüdischen Saint-Simonisten auch – die Vollendung der großen Utopie voranzutreiben.²³ Deswegen blieb „der Jude für die Saint-Simonisten ein schöpferischer Faktor“.²⁴ Die Religion der Zukunft sollte das sozial-religiöse Prinzip des Judentums auf die ganze Menschheit ausdehnen, und zwar sowohl im

20. Leff, 2002.

21. Graetz, 1989: S. 181-182 und 274.

22. Über Philippe Buchez und seine Schule, vgl. Isambert, 1967.

23. Graetz, 1989: S. 183.

24. Silberner, 1962: S. 14.



geistlichen wie im weltlichen Sinne. In seinem Buch *De l'humanité* (1840) lässt Leroux dem Judentum eine nicht geringe Rolle als Auslöser der „universellen Dynamik“ zuteil werden, die im Sinne Lessings in drei Phasen Gestalt annehmen und mit der messianischen Epoche, der von den Juden angekündigten Endzeit, enden werde.

Allerdings bestand das messianische Königtum im Keim bei den Nicht-Juden wie bei den Juden; allein das jüdische Volk war jedoch offensichtlich der Kern bei dieser große Revolution des menschlichen Geistes und der menschlichen Gesellschaft, der als Zentrum dienen musste. Dort hatte tatsächlich etwas, das bei den Nicht-Juden dunkel und umwölkt war, eine präzise und definierte Form erhalten.²⁵

Buchez wie Leroux äußerten sich ab 1829 und bis zur Auflösung der saint-simonistischen Sekte – und sogar noch später bei verschiedener Gelegenheit – über die Frau und deren Stellung und Wert in der Gesellschaft. Durch die Interaktion zwischen der religiösen und der politischen Sphäre, die die beiden saint-simonistischen Autoren prägte, maß man auch der Rolle der Frau eine soziale Wirksamkeit bei. Historisches Heilsgeschehen, weibliche „Emanzipation“, menschliche Solidarität und politischer Aktivismus würden in der zukunftsorientierten Vision einer Ur-/Endzeit münden, in der bei Leroux der Impuls für jenes neue Zeitalter vorrangig von der Frau ausging.

Meine letzte Bemerkung über Leroux' „Politik der Solidarität“ zielt darauf ab, über seine frühsozialistische religiöse Prägung hinaus, welche „Solidarität“ als zuerst in der hebräischen Bibel offenbart verstand, die starke, aktivistische Konzeption von sozialer Verantwortung zu beleuchten, die sein Denken untermauerte. In diesem Sinne könnte eine Politik der Solidarität, und besonders der Geschlechter-Solidarität – d. h. einer weiblichen Solidarität, die nicht den „Feminismus als Identitätspolitik“ artikuliert –, wie sie z. B. auch von Judith Butler für möglich gehalten wird, der neueren Debatte um die Geschlechter-Identitäten Anregungen verschaffen. Hier wäre also nicht mehr die Rede von den Grenzen fester Identitäten, sondern von konkreten Zielsetzungen für eine Politik der weiblichen Gleichberechtigung in der Gesellschaft und im Arbeitsleben.

25. Leroux, 1840. Zitiert nach ders., 1997: S. 299.



Bibliographie

- AXELOS, Christos (1970): Le saint-simonisme en Allemagne, in: *Ismea*, hors série Nr. 11 = PERROUX, François und SCHUHL, Pierre Maxime, Hg.: *Économies et Sociétés. Saint-Simonisme et pari pour l'industrie, XIX^e –XX^e siècle, l'influence à l'étranger*, Teil III. Genf, S. 399-420.
- BERENSON, Edward (1984): *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830-1852*. Princeton, NJ. (Princeton University Press).
- (1989): A new religion of the left: christianity and social radicalism in France, 1815-1848, in: FURET, François und OZOUF, Mona, Hg.: *The Transformation of Political Culture, 1789-1848*. Oxford (Pergamon Press), S. 543-560.
- BUTLER, Eliza Marian (1926): *The Saint-Simonian Religion in Germany. A Study of the Young German Movement*. Cambridge (The University Press).
- CELLIER, Léon (1953): *Fabre d'Olivet, Contribution à l'étude des aspects religieux du Romantisme*. Paris (Nizet).
- ESPAGNE, Michel (1986): Le saint-simonisme est-il jeune-hégélien ?, in: DERRÉ, Jean-René, Hg.: *Regards sur le saint-simonisme et les saint-simoniens*. Lyon (Presses universitaires de Lyon), S. 45-71.
- FEILCHENFELD, Walter (1922): *Der Einfluss Jacob Böhmes auf Novalis*. Berlin (Ebering).
- GERATHEWOHL, Fritz (1920): *Saint-Simonistische Ideen in der deutschen Literatur*. München (Birk).
- GRAETZ, Michael (1989): *Les Juifs en France au XIX^e siècle. De la Révolution française à l'Alliance israélite universelle*. Paris (Seuil).
- GUESLIN, André (1987): *L'Invention de l'économie sociale : Le XIX^e siècle français*. Paris (Seuil).
- IDEL, Moshe (1998): *Kabbalah, New Perspectives*. New Haven, London (Yale University Press).
- ISAMBERT, François-André (1967): *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez*. Paris (Cujas).
- LE BRAS-CHOPARD, Armelle (1986): *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Paris (Presses de Science Po).
- LEFF, Lisa Moses (2002): Jewish solidarity in nineteenth-century France: the evolution of a concept, in: *The Journal of Modern History*, 74, S. 33-61.
- LEROUX, Pierre (1839): *Réfutation de l'éclectisme*. Paris (Gosselin).
- (1840): *De l'humanité*, 2 Bde., Paris (Perrotin).



- (1997): *À la source perdue du socialisme français*. Hg. VON VIARD, Bruon, Hg., Paris (Desclée de Brouwer).
- LIBERA, Alain de (1993): *Eckhart, Traités et Sermons*. Paris (Flammarion).
- MOPSIK, Charles (1994): *Joseph Gikatila, Le secret du mariage de David et Bethsabée*. Combas (Centre d'études des religions du Livre).
- MURAY, Philippe (1984): *Le Dix-Neuvième Siècle à travers les âges*. Paris (Denoël).
- PILBEAM, Pamela (2000): *Dream worlds? Religion and the early socialists in France*, in: *Historical Journal*, 43, S. 499-516.
- RANCIÈRE, Jacques (1989): *L'émancipation et son dilemme*, in: *Les cahiers du Cedref*, 1, S. 43-57.
- ROOS, Jacques (1951): *Aspects littéraires du mysticisme philosophique et l'influence de Bœhme et de Swedenborg au début du Romantisme: William Blake, Novalis, Ballanche*. Straßburg (Heitz).
- ROSANVALLON, Pierre (1993): *La république du suffrage universel*, in: FURET, François et OZOUF, Mona, Hg.: *Le Siècle de l'avènement républicain*. Paris (Gallimard), S. 371-390.
- SALOMON, Gottfried (1927): *Die Saint-Simonisten*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 82.3, S. 550-576.
- SEWELL, William H. Jr. (1980): *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge (Cambridge University Press).
- SHARP, Lynn (2004): *Metempsychosis and Social Reform: The Individual and the Collective in Romantic Socialism*, in: *French Historical Studies*, 27.2, S. 349-379.
- SIEBERS-GFALLER, Stefanie (1992): *Deutsche Pressestimmen zum Saint-Simonismus 1830-1836. Eine frühsozialistische Bewegung im Journalismus der Restaurationszeit*. Frankfurt a. M. u.a. (Peter Lang).
- SILBERNER, Edmund (1962): *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*. Berlin (Colloquium).
- SUHGE, Werner (1935): *Saint-Simonismus und Junges Deutschland. Das saint-simonistische System in der deutschen Literatur der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Berlin (Ebering).
- WEBER, Eugen (1999): *Apocalypses: Prophecies, Cults, and Millennial Beliefs through the Ages*. Cambridge MA. (Harvard University Press).
- WERNER, Michael (1982): *Heine und die Frühsozialisten*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 7, S. 98-127.

